LE CHRISTIANISME DANS LA VILLE BYZANTINE

Gilbert Dagron

Le présent article est le texte d'une communication faite à un Symposium («Urban Societies in the Mediterranean World», Dumbarton Oaks, mai 1976) qui se voulait très ouvert et soucieux de comparatisme. De là le choix d'un large sujet et le nécessaire mélange de développements correspondant à une recherche originale et de passages plus allusifs. Les références bibliographiques ont été réduites à l'essentiel.

NOUS n'avons pas, pour l'étude de la civilisation urbaine à Byzance, l'équivalent des *praktika* ou des actes qui nous renseignent sur les structures du monde rural. Cet équivalent, ce serait une documentation d'archives qui permettrait de tenter à Byzance—comme on commence à le faire pour certaines villes occidentales—une analyse parcellaire du tissu urbain, complétée par une exploration archéologique plus systématique et située dans le temps de véritables chroniques urbaines. Le tout nous mettrait en mesure de saisir la ville dans sa continuité spatiale et temporelle, en une «histoire simultanée de ses habitats et de ses habitants». Les vraies questions que poseraient alors les byzantinistes seraient: qu'est-ce qui fait bouger le tissu urbain et la société urbaine? qu'est-ce qui permet sa cristallisation?[1] et ils obtiendraient de vraies réponses aux problèmes qui, le plus souvent, les occupent: la continuité ou non de la civilisation urbaine à Byzance, le passage de la cité antique à la ville médiévale, les rapports entre ville et campagne, entre capitale et province.

Faute de véritables séries documentaires, quelles voies suivre? Nous manquons encore d'études limitées débouchant sur des monographies de villes[2], ce qui donne beaucoup de flou à nos synthèses. Au delà, il est possible d'accrocher à leur place sur une trame chronologique préétablie tous les renseignements sur les villes et la civilisation urbaine tirés des sources les plus diverses; on obtient ainsi une histoire construite, mais pleine de trous, de la ville byzantine, avec des périodisations qui sont un moyen terme entre les continuités et ruptures constatées dans l'histoire de chaque ville. Le concept même de périodisation risquerait de devenir scientifiquement suspect s'il privilégiait l'événement extérieur en détournant d'une véritable analyse des structures et des modèles évolutifs, et s'il calquait toute histoire sur celle de l'Empire; cet Empire dont les byzantinistes ne doutent peut-être pas assez.

L'analyse directe étant impraticable, j'emprunterai une voie oblique en étudiant le phénomène urbain par le biais de sa christianisation. Non que le christianisme porte en lui un modèle général de ville ou de société urbaine[3], mais parce qu'il couvre de son nom ce qu'il y a de plus spécifique et de plus mouvant dans la civilisation byzantine, jusqu'à s'identifier à la fois à toute évolution et à toute définition. Non que le christianisme soit cause du passage d'un urbanisme antique à un urbanisme médiéval (il serait tout aussi vrai ou faux de dire qu'il en est l'effet), mais il colore cette transformation et nous permet ainsi d'en suivre les détours et les contours sur la base d'une

[1] Cf. F. Boudon, «Tissu urbain et architecture: l'analyse parcellaire comme base de l'histoire architecturale», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 30, 4 (juillet–août 1975), 773–818.

[2] Dernier exemple d'utile monographie, fondée sur les découvertes archéologiques et les textes: Cl. Foss, *Byzantine and Turkish Sardis*, Archaeological Exploration of Sardis, Monograph 4 (Cambridge, Mass., 1976).

[3] On évitera l'impasse dans laquelle se sont engagés certains orientalistes en faisant de l'Islam une religion des villes.

documentation plus large et plus pleine de sens. Pour n'être ni trop long, ni trop général, je me limiterai à quatre aspects de l'évolution des villes byzantines, où se rencontrent christianisme et fait urbain: la place des édifices cultuels chrétiens dans l'ensemble monumental et dans le tissu urbain; les inhumations à l'intérieur de la ville qui abolissent l'ancienne opposition *polis/nécropolis*; le rôle institutionnel et social de l'évêque et du clergé dans la ville; enfin les aspects poliades ou urbains du culte des saints et des reliques. Ces quatre aspects ne seront pas également développés.

Fonction de l'édifice chrétien dans la ville

Le problème peut s'énoncer ainsi: église et monastère sont-ils, dans la tradition antique, des éléments d'un ensemble monumental, ou les noyaux d'un tissu urbain proliférant? Sur un tel sujet, disons prudemment que la recherche archéologique est encore insuffisante, même si la littérature est déjà assez abondante[4]. Les archéologues n'en savent que mieux tout ce qu'on attend de leurs publications....

Un premier cas paraît simple: celui des temples antiques transformés en églises. Cette prise de possession des sites, présentée dans les sources elles-mêmes comme la victoire instantanée de la vraie religion sur l'erreur, donnerait facilement l'impression d'une substitution et d'une sorte de conversion monumentale qui laisserait à la cité christianisée sa forme antique. Fausse symétrie, ou du moins symétrie que l'évolution dément vite. Les quatre-vingt neuf exemples répertoriés en 1939 par F. W. Deichmann[5], et qui pourraient être aujourd'hui au moins triplés, ne constituent pas une «série cohérente». Il faut distinguer parmi eux:

a) Les substitutions plus ou moins légendaires, comme celles suggérées par les patriographes de Constantinople pour faire trembler les amateurs de diablerie de la capitale chrétienne des VIIIe–XIe s. par l'évocation d'une face secrète de Byzance, ou pour marquer plus fortement le passage d'une religion à une autre sous Constantin[6].

b) Les simples oratoires ou les petites implantations monastiques destinés à neutraliser un site païen que les dieux, devenus démons dans le langage chrétien, n'ont pas encore déserté: entre beaucoup d'exemples, je choisirai celui de Séleucie d'Isaurie, où la conquête de la ville par sainte Thècle s'accompagne de l'établissement, sur le promontoire maritime de Sarpédonios-Apollon, sur l'Acropole d'Athéna Kanètis et dans le temple de Zeus au cœur de la cité, de sanctuaires propres à exorciser les lieux, mais qui ne remplacent pas les temples et n'auront jamais même fonction qu'eux, puisque le grand

[4] Tentative de synthèse pour le VIe s. dans D. Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert* (Munich, 1969). L'auteur cite un article de G. Kretschmar, «Der Standort der Kirchengebäude als städtebauliches und geistesgeschichtliches Problem in Antike und Mittelalter», dans *Kirchenbau und Ökumene, Evangelische Kirchenbautagung* (Hamburg, 1962), 128–70, que je n'ai pu atteindre.

[5] «Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern», *JdI*, 54 (1939), 105–36.

[6] *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, éd. Th. Preger, Teubner (1901, 1907), 140, 214–15 (Saint-Mènas); 19, 198–99, 209, 215 (Saint-Môkios); 187 (Sainte-Thékla); 234 (Sainte-Irène du Pérama); Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, VIII.55, PG, 146, col. 220 (Saints-Apôtres).

centre chrétien s'établit sur la colline voisine (l'actuelle Meriamlik), c'est-à-dire sur un site vierge, et modifie par conséquent la topographie sacrée de la région[7].
c) La reconquête de certains lieux saints où le christianisme a le sentiment fondé d'une antériorité (le Saint-Sépulcre)[8].
d) Enfin les aménagements tardifs, comme à Athènes où les travaux d'Alison Frantz ont montré qu'un grand nombre d'églises sont sans doute déjà construites lorsqu'on s'avise de procéder à la transformation des plus grands temples (Parthénon, Erechteion, Héphaïsteion) aux VIe–VIIe s.[9], la ville s'est alors rétrécie, appauvrie après les invasions des années 580, et elle accommode ses restes. Beaucoup de ces transformations sont sans doute mal datées, sur la foi d'une législation qui proscrit le paganisme, le considère un peu trop tôt comme défunt, et peut faire croire que le décor païen lui-même a disparu[10]. C'est parfois vrai, à Alexandrie, à Damas ou à Béroia; c'est le plus souvent faux, comme à Corinthe, à Athènes, et à Constantinople même, où le centre monumental païen est laïcisé, désaffecté, mais reste en place jusqu'à écroulement[11].

Il n'y a donc pas vraiment continuité, c'était le premier point à établir, de la ville antique à la ville «chrétienne».

L'implantation des églises dans la cité, dès l'époque protobyzantine, est révélatrice d'un nouvel urbanisme. On l'a dit, cette implantation est extrêmement diverse et ne semble correspondre à aucune règle particulière[12]; ou plutôt cette diversité est une règle qui différencie très tôt l'Orient, où les monuments chrétiens ont tendance à se fondre dans la ville, de l'Occident, où la ville a tendance à se reformer autour d'eux. Dans bien des cas le groupe épiscopal s'installe au centre, mais ce n'est ni obligatoire ni constant; cette conquête du centre ne se confirme souvent qu'au VIe s., et l'on a observé qu'elle était

[7] *La Vie et les Miracles de sainte Thècle*, éd. G. Dagron, SubsHag (Bruxelles, 1978), Vie 27, Mir. 1–4.

[8] Eusèbe, *Vita Constantini*, III.25–28 (Saint-Sépulcre), 53 (Chêne de Mambré).

[9] A. Frantz, «From Paganism to Christianity in the Temples of Athens», *DOP*, 19 (1965), 185–206.

[10] *CTh*, XVI.10.16 (10 juillet 399): *Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur*; XVI.10.25 (14 novembre 435): ... *cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui conlocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus*...

[11] Claude, *Die byzantinische Stadt*, 69 sq.; à Corinthe, Cyriaque d'Ancone voit encore au XVe s. le temple d'Apollon en ruines et les autres temples, cf. R. L. Scranton, *Corinth*, XVI. *Mediaeval Architecture in the Central Area of Corinth* (Princeton, N.J., 1957), 9–10; sur Athènes, Frantz, «From Paganism to Christianity in the Temples of Athens»; sur Constantinople, G. Dagron, *Naissance d'une capitale, Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris, 1974), 374–76. Un récent article de J.-M. Spieser, «La christianisation des sanctuaires païens en Grèce», dans *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Athen (Tübingen, 1976), que je n'ai pu utiliser ici, conclut d'un examen archéologique exhaustif qu'il y a rarement continuité véritable entre temple et église sur le même site; la plupart des grands sanctuaires de la religion traditionnelle étaient déjà en décadence lorsque le christianisme s'y installe modestement.

[12] Mise au point sur ce sujet dans Claude, *Die byzantinische Stadt*, 89–97; d'intéressants parallèles occidentaux sont à chercher dans *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 21 (Spolète, 1974): *Topografia urbana e vita cittadina nell'alto medioevo in Occidente*, particulièrement dans le rapport de Paul-Albert Février, «Permanence et héritages de l'antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le Haut Moyen Age», 107–8, 119–26.

parfois suivie d'une sorte de reflux des édifices cultuels vers les quartiers et la périphérie, où ils continuent de proliférer[13]. L'exemple de Gérasa montre bien cette deuxième étape[14].

Au demeurant, il faut distinguer parmi les églises celles qui sont des monuments au sens poliade du mot, et celles auxquelles conviendraient d'autres termes, avec toutes les nuances qu'impliquent de grandes différences de statut. Le "monument" chrétien par excellence est Sainte-Sophie, la Grande Eglise comme il y a le Grand Palais, conçu et situé dans un plan d'urbanisme pour camper face à face les deux institutions, impériale et patriarcale. Insistant sur ce caractère monumental, les sources légendaires qui évoquent la reconstruction par Justinien parlent d'impôts publics (au lieu de donations privées), d'expropriation de terrain (quand ailleurs il s'agit d'héritage)[15]; et elles vantent la réussite de l'œuvre en usant d'une comparaison avec le temple de Jérusalem dont on comprendra le caractère équivoque en la rapprochant de l'un des thèmes de la prédication chrétienne: la destruction définitive du Temple, annonçant la fin du monde et l'attente par l'humanité de la deuxième parousie[16]. Le célèbre «Je t'ai vaincu Salomon»[17] serait un mot d'ὕβρις chrétienne. Sainte-Sophie n'est nullement exemplaire, mais correspond à une époque et à un certain équilibre institutionnel. Pour compenser ce monument unique on multipliera dans le même temps les églises dans la ville et les oratoires dans le Palais. Ailleurs qu'à Constantinople, les églises monumentales se justifient en grande partie par référence au modèle, rapidement dépassé, de l'évêque représentant de la cité; comme le disait D. Zakythinos, la «brillante civilisation des grandes basiliques» doit moins sa disparition à des cataclysmes extérieurs qu'à une inadéquation profonde, progressivement perçue[18].

Dans les villes d'Orient, l'édifice chrétien est avant tout répétitif, et non pas unique. Il suffit de dénombrer les églises repérées ou fouillées (12 connues à Gérasa, plus de 14 à Athènes, 19 à Oxyrhynkos)[19] pour comprendre qu'elles excèdent les nécessités du culte, ou du moins que leur multiplication et leur répartition ne sont pas directement déterminées par elles. La structure même des villes s'en trouve modifiée: martyria, églises, monastères s'accrochent à toutes les aspérités du site urbain: lieu saint, lieu mémorable ou simplement berceau d'une famille. Quelques emplacements cultuels anciens, que le paganisme officiel et égalisateur avait plus ou moins oblitérés, sont ainsi redé-

[13] F. W. Deichmann, *RAC*, II, col. 1237–41, *s.v.* «Christianisierung».

[14] C. H. Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis* (New Haven, Conn., 1938). Le groupe épiscopal s'installe au centre dès le IVe s., mais les lieux de culte se diversifient et se multiplient dans la deuxième moitié du Ve s. et au VIe s. (p. 66).

[15] Διήγησις περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς ... ἁγίας Σοφίας, 2–5, *Scriptores originum*, éd. Preger, 75–81.

[16] Jean Chrysostome, Homélie 75, *In Mat.*, PG, 58, col. 685–94. La différence entre temple et synagogue ou église a été remarquablement mise en valeur par F. W. Deichmann, «Vom Tempel zur Kirche», *Mullus, Festschrift Theodor Klauser, JbAChr*, suppl. I (1964), 52–59.

[17] Διήγησις, 27, *Scriptores originum* (v. note 6), 105. Sur l'importance de cette comparaison et sur la façon dont le Temple de Jérusalem a pu être pris comme modèle, cf. G. Scheja, «Hagia Sophia und Templum Salomonis», *IstMitt*, 12 (1962), 44–58.

[18] D. Zakythinos, «La grande brèche dans la tradition historique de l'hellénisme», Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον (Athènes, 1966), 315.

[19] Données rassemblées par Claude, *Die byzantinische Stadt*, 85–89.

couverts et rénovés par le christianisme, plus proche de l'ethno-histoire régionale. C'est peut-être le cas de la source nabatéenne de Gérasa, oubliée après le Ier s. et redevenue à l'époque chrétienne fontaine miraculeuse où l'eau se change en vin pour l'anniversaire des noces de Cana, centre autour duquel s'organise lentement un complexe épiscopal[20]; c'est le cas des sanctuaires de la région de Constantinople ou d'ailleurs, qui paraissent correspondre à des pèlerinages pré-chrétiens[21]. Il y a aussi les lieux des théophanies (ou de ces théophanies du second âge que sont les miracles), les souvenirs de faits historiques, des sépultures particulières, tout ce qui donne à l'édifice chrétien sa dimension essentiellement commémorative.

Tel est le sujet même des *Patria* de Constantinople ou de toute littérature du même genre: la mise en relation d'un lieu et d'une histoire; là où une source miraculeuse a jadis guéri des aveugles, à οἱ Ὁδηγοί, Pulchérie a construit un sanctuaire, que Michel III a transformé en monastère, et où l'icône de la Vierge Hodègètria continue d'opérer des miracles[22]. L'édifice cultuel consacre un événement ou en suscite la légende, il apparaît et se développe au confluent d'une séquence spatiale et d'une séquence temporelle qu'il va désormais prolonger comme l'histoire d'un lieu. C'est sa fonction dans la ville. A lire les notices des patriographes, on a l'impression que le hasard détermine seul l'implantation des églises ou monastères de la capitale, et qu'en tout cas cette implantation ne correspond ni à un plan d'urbanisme préétabli, qui tenterait d'organiser l'espace urbain, ni à une carte des paroisses, qui tiendrait compte des besoins liturgiques:

> Anastase fonde un sanctuaire de Saint-Michel là où il habitait lorsque, venu de Dyrrachium, il apprenait les lettres à Constantinople
>
> Les soldats de Zénon fondent un sanctuaire là où saint Elie leur est apparu
>
> Sous Léon I la Vierge est honorée d'une église aux Chalkoprateia, là où sa présence a laissé trace et miracles
>
> Le cheval de Théodora, femme de Théophile, détermine en bronchant par deux fois l'emplacement d'une église Sainte-Anne
>
> Théodora, femme de Justinien, construit un sanctuaire à saint Pantéléimon dans un portique où elle filait et vendait la laine avant de connaître la richesse et la gloire.
>
> Anne, femme de Léon III, transforme en monastère la maison d'un protospathaire chez lequel elle avait été contrainte de s'arrêter pour accoucher.[23]

[20] Kraeling, *Gerasa*, 63–64.

[21] Peut-être les *Michaèlia* d'Anaplous et de Sôsthénion (Sozomène, *Hist. eccl.*, II.3.8–13; Malalas, éd. Bonn, 77–79)? L'exemple de Cyr et Jean à Ménouthis est encore plus clair.

[22] *Scriptores originum*, éd. Preger, 223; Etienne de Novgorod, *Le Livre du Pèlerin*, dans *Itinéraires russes en Orient*, trad. B. de Khitrowo (Genève, 1889), 120. Voir aussi ce qui est dit de la Vierge des Blachernes, *Scriptores originum*, 242.

[23] *Ibid.*, 236, 239–40, 242, 232–233 et 244, 248, 251.

Certes, ces explications sont en grande partie légendaires, mais on devine que les vraies causes ne sont pas moins accidentelles; la légende aussi bien que l'histoire a pour effet, dans ce cas, de rompre la cohérence et l'unité spatiale de la cité en y introduisant la dimension du temps.

Cette histoire que concrétise le lieu de culte est le plus souvent celle d'un patrimoine investi dans un οἶκος de la ville. Par là l'église ou le monastère urbain à Byzance appartiennent beaucoup plus au monde social et économique de la ville qu'au monde institutionnel de la cité. Qu'on pense aux multiples fondations pieuses, nées de donations ou de dispositions testamentaires, qui transforment une résidence aristocratique en monastère, église ou hospice, et à ces petits couvents dont nous avons tant d'exemples aux Xe–XIe s., qui sont destinés à abriter une sépulture familiale et à perpétuer le souvenir d'un nom[24]. Dans tous ces cas, l'«aspérité» à laquelle s'accroche l'édifice cultuel est la fortune, avec les hasards de sa distribution dans la ville, dont dépendra exclusivement la localisation des fondations, et le caractère privé que ces fondations garderont toujours plus ou moins.

Les *Patria* peuvent encore servir de point de départ: si suspects que soient parfois les renseignements fournis par eux, il sont, faute d'archives, l'une des très rares sources qui nous indiquent la liaison entre fortune privée, fondation pieuse et quartier urbain du Ve au Xe s. Si le détail reste flou, le mécanisme peut s'interpréter.

La réussite d'un individu suppose, pendant toute cette époque, sa venue à Constantinople, son enrichissement, et l'achat, grâce à cette fortune nouvelle, d'un terrain (à bâtir ou déjà bâti) dans la capitale, un οἶκος qui soit à la fois son οἰκία (une résidence lui donnant une "surface") et un capital investi. La *Vie de Daniel de Scété* rapporte le cas très simple d'un carrier enrichi d'Alexandrie, Eulogios, qui vient s'installer à Constantinople sous Justin Ier, devient préfet du prétoire et patrice, achète une οὐσία μεγάλη, tout un quartier de Constantinople qui garde le nom de τὰ Αἰγύπτου, lorsque notre homme, compromis dans la sédition Nika, est obligé de s'enfuir et que les biens sont confisqués[25]. Ce que peut être ce genre de bien foncier, la *Vie d'Olympias* en donne déjà une idée[26]: une résidence, un ou des immeubles de location, ἐργαστήρια (ateliers-boutiques) et services divers (boulangeries, bains privés); en somme, tout un complexe immobilier de bonne rentabilité, auquel sont parfois affectées ces rentes d'Etat que sont longtemps les parts d'annone attribuées aux immeubles[27] et des revenus fonciers provinciaux.

Olympias donne ses οἶκοι à Sainte-Sophie, ceux d'Eulogios reviennent à l'Etat. Mais les *Patria* montrent par un très grand nombre d'exemples que l'οἶκος privé ne devient véritablement quartier que par la fondation d'un

[24] Voir les quelques exemples cités plus bas, note 82.
[25] *Vie et récits de l'abbé Daniel*, éd. L. Clugnet, *ROChr*, 5 (1900), 257.
[26] *Vie anonyme d'Olympias*, éd. A.-M. Malingrey, SC, 13 bis (Paris, 1968), 416–18.
[27] Sur les annones distribuées à l'origine aux constructeurs d'immeubles à Constantinople et qui «suivent les maisons», ce qui en rend souvent des églises bénéficiaires, *CTh*, XIV.17.12–13.

établissement charitable ou cultuel, beaucoup plus rarement d'un «palais» ou d'un bain. L'église ou le couvent sont, sans doute dès le Ve s., ce qui fixe et stabilise le patrimoine foncier en lui donnant le caractère semi-privé semi-public de quartier éponyme (τὰ Ἀντιόχου, τὰ Πέτρου, τὰ Εὐβούλου etc.), et ce qui assure le relais entre l'initiative personnelle et une prise en charge par l'Etat, autrement dit par la «générosité impériale». La manière dont ces institutions pieuses sont désignées (τὰ Κύρου ἡ Θεοτόκος, τὰ Ἴλλου ὁ ἅγιος Ἰωάννης de préférence à τῶν Κύρου ἡ Θεοτόκος etc...)[28] fait plus que les localiser: elle les lie fortement au quartier fondé et au nom du fondateur, alors même que l'empereur les a soit restaurées, reconstruites et dotées[29], soit créées là où l'οἶκος primitif n'en comportait pas[30]. La ville, au moins cette ville neuve qu'est la capitale, se constitue par sédimentation du patrimoine et se structure en petites unités autour de ses églises. En «paroisses»? Le terme impliquerait une division institutionnelle, tandis que les rares textes qui se soucient de préciser le sens de ces fondations insistent au contraire sur leur indépendance et leur totale autonomie financière, qu'elles soient publiques ou privées[31].

L'exemple du monastère que fonde Attaleiate et dont il précise le statut par sa *diataxis* de 1077[32], nous permettra de retrouver, avec des différences qui tiennent à l'époque, les voies d'analyse que nous ouvraient déjà les *Patria*. Attaleiate a hérité de sa tante par alliance, la πρωτοσπαθάρισσα Euphrosinè, un οἶκος dans la ville de Raidestos; il a lui-même acheté quelques pièces contiguës appartenant à deux autres οἶκοι, il donne à l'ensemble le statut religieux de πτωχοτροφεῖον (hospice). Cette première partie de la fondation correspond donc à une restructuration parcellaire et à la fixation d'une partie du patrimoine (qui sans cela resterait mobile) dans un statut qui en interdit en principe l'aliénation, et en tout cas la laïcisation. A Constantinople, le même Attaleiate procède à un remodelage beaucoup plus compliqué d'un οἶκος, acquis de sa belle-sœur Anastasô, auquel il retire son rez-de-chaussée et sa galerie sur cour (κατώγεον, ἡλιακόν) pour en faire un petit monastère, avec une église du Prodrome; ce monastère dépend, dans une unité de statut clairement affirmée, de l'hospice de Raidestos, les deux οἶκοι s'appellant

[28] *Scriptores originum*, éd. Preger, 220, 227, 252, et *passim*.

[29] Ainsi τὰ Ἀμαντίου, où Léon VI rénove l'église Saint-Thomas que l'on dit fondée par Amantios, *ibid.*, 249; τὰ Στείρου où les églises des Archanges sont restaurées par Justinien et reconstruites par Basile Ier: *ibid.*, 220–22.

[30] Ainsi à τὰ Καριανοῦ c'est Maurice qui construit une église, *Scriptores originum*, éd. Preger, II, 241.

[31] Voir plus bas, notes 101–3. Je n'étudierai pas ici la distinction entre les καθολικαὶ ἐκκλησίαι, églises «ouvertes» dépendant plus directement de l'évêque, et les εὐκτήριοι οἶκοι, chapelles «privées» relevant de monastères ou de particuliers et desservies par un clergé propre (cf. E. Hermann, «Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus», *OCP*, 8 [1942], 402–10); notons seulement que les «églises catholiques» ne sont pas des «paroisses», qu'elles ne sont défendues avec vigueur par Justinien que dans la mesure où leurs privilèges sont menacés, et que Léon VI place les chapelles «privées» à égalité liturgique avec les églises «catholiques», ce qui n'est évidemment pas sans conséquences économiques (Nov 4 et 15). On peut donc dire que, dans les centres urbains au moins, il y a à Byzance beaucoup plus qu'en Occident liberté de pratique cultuelle, comme il y a liberté d'entreprise économique.

[32] Texte récemment étudié par P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris, 1977), 65–112.

πτωχοτροφεῖον τοῦ Ῥαιδεστοῦ. Nous avons ici le cas, assurément très banal tant il est modeste, d'une fondation religieuse qui suit les contours d'une fortune privée, la fige et la sacralise, établissant une liaison fortuite entre deux centres urbains, Raidestos et Constantinople, et remodelant deux îlots d'habitation[33]. Sans doute les cinq moines d'Attaleiate, son hospice du Miséricordieux et son église du Prodrome représentent-ils peu de chose en eux-mêmes, mais ils sont constitués par la *diataxis* en une véritable petite unité économique, dans laquelle est investie une bonne partie du patrimoine, autant pour des raisons fiscales que charitables, et qui aura à mettre en rapport des revenus de provenances très diverses (domaines ruraux, ateliers, boutiques ou logements loués, ce que le texte appelle τὰ ἐνοικικά) avec des dépenses locales (pauvres du quartier, moines, malades, commémoraisons et, pour les surplus, descendant d'Attaleiate)[34].

Cette fondation, et en général toute fondation d'église ou de monastère dans les villes byzantines, n'entraîne donc pas seulement une modification topographique et une nouvelle cristallisation du parcellaire urbain, mais, minime ou très importante, une polarisation économique. Tout se passe comme si ce type de propriété urbaine était à la fois une référence indispensable à la ville et l'élément le plus instable de la fortune patrimoniale; comme si une telle propriété pouvait se constituer et disparaître en deux générations, avec les conséquences que l'on devine sur l'évolution de l'habitat et la division parcellaire, sauf si l'οἶκος laïc devenait οἶκος religieux et empêchait le trop libre jeu du droit successoral romain ou les empiétements du fisc. Le patrimoine s'en trouve à la fois atteint dans sa définition et consolidé dans sa durée. Quant aux églises et monastères, leur fonction de rouage économique les rend particulièrement sensibles aux variations de la fortune, de la circulation monétaire et de la configuration urbaine; ceux-là mêmes dont l'existence monumentale est attestée sur plusieurs siècles de l'histoire byzantine, ont connu pour la plupart changements de statut ou de propriétaires et périodes d'abandon.

On comprend mieux comment l'édifice chrétien peut être associé à ce que C. H. Kraeling qualifie de «civic disintegration» et R. L. Scranton de «significant decline in civic vigor»[35], une perte de monumentalité et apparemment de cohérence topographique, une privatisation aussi, mais relative, de l'espace urbain, puisque les fondations religieuses sont dès l'origine associées à la fortune et deviennent les noyaux du tissu urbain dans une sorte de statut intermédiaire. L'urbanisme de la capitale en reçoit très tôt son originalité, mais ailleurs aussi le même phénomène s'observe, notamment lorsqu'une catastrophe extérieure provoque une rupture entre un urbanisme hérité de l'antiquité et l'essor d'une agglomération médiévale.

[33] Miklosich-Müller, *Acta et diplomata*, V, 297–98, 302.
[34] *Ibid.*, 304–9.
[35] Kraeling, *Gerasa*, 157, cité et commenté par Claude, *Die byzantinische Stadt*, 101–2; Scranton, *Corinth*, XVI (v. note 11), 26.

C'est ainsi qu'à Corinthe, les premières églises (IVe–Ve s.) sacralisent quelques points plus ou moins éloignés du centre: sommet de l'Acropole, banlieue du Kranion, site devenu funéraire de l'Asklépieion; à la même époque (après 395) le centre est remodelé selon un plan d'urbanisme à l'antique, et probablement sans église, la transformation de la basilique julienne en basilique épiscopale restant très hypothétique[36]. Les églises apparaissent lorsque l'espace public est envahi: au IXe ou Xe s., une chapelle s'établit sur le *bèma*, en plein milieu de l'Agora, là où saint Paul était censé avoir pris la parole[37]. Elle y reste avec de multiples modifications pendant toute la période suivante, mais comme centre d'un quartier d'habitation de plus en plus dense, incluant échoppes et boutiques, donc ouvrant à la vie économique un espace jusque-là monumental. Au XIIe s., le monastère Saint-Jean et ses dépendances restructurent en un grand ensemble la partie Ouest de l'ancienne place, tandis que sur les ruines du Bas-Agora s'élève un autre grand monastère[38]. A Athènes encore, où l'Agora antique est submergé d'habitations dès avant le VIIe s., l'implantation d'églises de quartiers et de fondations pieuses à caractère plus ou moins familial correspond à une multiplication des centres[39]. Telle est la ville médiévale dont Michel Choniate est l'évêque et que les Latins prennent en charge[40].

Les morts dans la ville

L'introduction des tombes dans la ville est un autre changement significatif. La législation le souligne sans tout à fait le dater ni l'interpréter; il faut recourir à d'autres sources pour voir comment les tombes, exclues de la cité antique, sont partout présentes dans la ville byzantine, et pour comprendre que nous avons là une ligne d'évolution qui intéresse autant le statut des morts que la définition de la ville. C'est bien son intérêt: pour que cesse le vieil interdit d'inhumer *intra muros*, il faut à la fois qu'une nouvelle anthropologie chrétienne ait banalisé la mort et qu'un nouveau type de croissance urbaine ait désacralisé la cité. Là encore, l'interférence du fait urbain et du

[36] *Ibid.*, 9–11; doutes exprimés notamment dans le compte rendu de F. W. Deichmann, *BZ*, 54 (1961), 159–62.

[37] Scranton, *Corinth*, XVI, 42–46. Le «Testament» de Nikôn ὁ Μετανοεῖτε montre comment une fondation religieuse peut prendre place au IXe s. en plein «forum» de Lacédémone, au risque d'empêcher les archontes de jouer à la balle ou au polo, cf. éd. Lambros, Νέος Ἑλλ., 3 (1906), 223–28.

[38] Scranton, *Corinth*, XVI, 54–73. Cette analyse des données archéologiques doit être complétée par celle de D. M. Metcalf, «Corinth in the Ninth Century: the Numismatic Evidence», *Hesp*, 42 (1973), 180–251, qui, d'après les trouvailles de monnaies particulièrement abondantes pour les règnes de Théophile et Basile Ier, montre la renaissance de Corinthe au IXe s., son extension vers l'Est et la reconstruction sur les ruines ou ateliers commerciaux de l'Agora d'un nouveau centre, auquel Basile Ier ajoute église et bâtiments publics (180–81, 193–96). Ces précisions permettent d'autant mieux de comprendre qu'un nouvel urbanisme est né, ici aux IXe–Xe s., où l'Eglise joue un rôle nouveau.

[39] Cf. H. E. Thomson et R. E. Wycherley, *The Athenian Agora*, XIV. *The Agora of Athens* (Princeton, N.J., 1972), 208–19; I. Traulos, Πολεοδομικὴ ἐξέλιξις τῶν Ἀθηνῶν (Athènes, 1960), 130, 139, 148; R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* (Paris, 1975), 301–40. A la fin du Xe ou au début du XIe s., la partie Sud-Est de l'Agora est restructurée par la construction de l'église des Saints-Apôtres à la jonction des deux rues principales; cf. A. Frantz, *The Athenian Agora*, XX. *The Church of the Holy Apostles* (Princeton, N.J., 1971).

[40] Voir notamment la lettre d'Innocent III du 6 février 1209, qui contient une liste des établissements, Janin, *op. cit.*, 324–25.

fait chrétien désigne à notre attention un point stratégique de la grande mutation médiévale[41].

Dans le droit romain, l'interdiction d'enterrer *intra urbem* remonte à la «loi des douze tables»: *hominem mortuum in urbe* (= Rome) *ne sepelito neve urito*[42]; elle est rappelée ensuite plus d'une fois et notamment par Hadrien qui fixe l'amende à 40 *aurei*, décide que l'emplacement de l'inhumation sera confisqué, et que le corps sera transféré *extra urbem*; le rescrit impérial, ajoute le législateur, a une valeur supérieure à toute réglementation municipale tranchant dans un autre sens[43]. Dioclétien et Maximien ne font, en 290, que rappeler la législation antérieure[44]. Nous sommes à quelques décades de la christianisation de l'Empire.

Cette christianisation ne marque pas une vraie coupure dans le problème qui nous intéresse: rien n'est d'abord changé ni dans les dispositions légales, ni dans la sensibilité des gens. Des auteurs chrétiens comme Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome professent le même dégoût des cadavres que les athéniens ou les romains de la belle époque, et le dernier se réfère à l'interdiction d'enterrer *intra urbem* comme à une mesure de bon sens[45]. Nous sommes proches du *viator* auquel les épitaphes rappellent que nul n'est immortel, et encore bien loin du moine contemplant les «os mis à nu»[46]. Il y a seulement ces morts d'exception que sont les martyrs, et le cas particulier des reliques, qui ouvre une première brèche dans les murailles des villes et dans le vieux système de pensée, et qui réactive dans les rangs de l'opposition païenne une horreur des morts poussée jusqu'à la caricature[47]. L'empereur Julien innove en interdisant le transport des corps à travers la ville aux heures d'affluence (parce que les rencontrer est de mauvais augure) et en prescrivant que les inhumations aient lieu la nuit (la douleur aime le secret, et le jour

[41] Il n'existe pas sur le sujet de travail approfondi, citons Ph. Koukoulès, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, IV (Athènes, 1951), chap. Ἡ τελευτὴ καὶ ἡ ταφή, notamment 185–88; et pour certains aspects juridiques, D. Petrakakos, *Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts* (Leipzig, 1905).

[42] Cicéron, *De leg.*, II.23.58.

[43] *Dig*, 47.12.3 § 5.

[44] *CJ*, III.44.12: *Impp. Diocletianus et Maximianus Victorino. Mortuorum reliquias, ne sanctum municipiorum jus polluatur, intra civitatem condi jampridem vetitum est.*

[45] Grégoire de Nysse: «Les autres restes mortels [autres que ceux des martyrs] sont aux yeux de la plupart des hommes un objet de dégoût, et personne ne passe auprès d'un tombeau avec plaisir. Si, contre toute attente, il le trouve ouvert, et jette les yeux sur l'horreur des corps, c'est plein de répugnance et gémissant lourdement sur l'humanité qu'il passe outre» (*In Theodoro martyre*, PG, 46, col. 737); Jean Chrysostome: «Pense qu'aucun tombeau n'est aménagé dans la ville ... Si l'on allait enterrer un cadavre à l'emplacement où tu manges et où tu dors, que ferais-tu?» (Homélie 73, *In Mat.*, PG, 58, col. 676).

[46] Cf. R. Stichel, *Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen* (Vienne, 1971), notamment 83–112.

[47] Cf. Marc le Diacre, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, 23 et 25, éd. H. Grégoire et M.-A. Kugener (Paris, 1930), 20 et 22: les chrétiens transportent dans la ville le diacre Barochas assommé à l'extérieur; les païens, qui croient qu'on a introduit un cadavre dans la cité, provoquent une émeute. Un peu plus tard, les magistrats et notables païens de la ville viennent demander aux chrétiens: «Pourquoi avez-vous introduit un cadavre dans la ville, alors que les lois de nos ancêtres le défendent?» Le commentaire de Grégoire renvoie à Eunape (*Vie des philosophes et des sophistes*, dans Philostratus et Eunapius, *The Lives of the Sophists*, éd. W. C. Wright, Loeb [London, 1922], 366), qui montre Jamblique renonçant ostensiblement à suivre une route où l'on vient de transporter un cadavre, et à Julien l'Apostat (*Contra Galileos*, 335 B–C; *Misopogôn*, 361 A–C; *Oratio* VII, 228 C, *Ep.* 114).

importe peu aux défunts)[48]; sa décision vise les chrétiens de Constantinople[49] et s'inspire plus d'un hellénisme littéraire que de la tradition juridique romaine. Théodose Ier y revient en 381, lorsqu'il prescrit que soient transférées hors-les-murs les sépultures qui, dans la ville, seront trouvées *supra terram*: elles y seront un exemple de la condition humaine, et ne souilleront pas l'endroit où habitent les citoyens; et le texte ajoute que les églises, «non plus que le reste de la ville», ne sauraient être considérées comme des lieux propres aux inhumations[50]. C'est le vocabulaire de la tradition, à deux nuances près: la distinction entre le sol et le sous-sol, dont nous verrons ce qu'elle signifie à Constantinople, et le cas particulier (que l'empereur refuse précisément en 381 de considérer comme tel) des enterrements *ad sanctos*: les reliques pourront pénétrer en ville, mais les morts ne pourront, en principe, les y suivre.

En principe, car à partir du IVe s. on ne doit plus invoquer la législation sans mesurer à chaque instant la distance croissante qui la sépare de l'usage. Notre sujet en fournit un des plus beaux exemples. Dans la codification de Justinien, la loi de Théodose Ier éclate en deux parties différentes. L'interdiction d'inhumer dans les églises est reprise en des termes qui en changent le sens: il ne s'agit plus de dénoncer une *fallax et arguta sollertia* permettant de tourner la loi et d'installer malgré tout des sépultures dans la ville, mais de proscrire en général toute inhumation dans les «demeures des apôtres et des martyrs»[51], qu'elles soient ou non urbaines. Dès lors, le problème n'intéresse plus qu'indirectement l'histoire des villes, et le codificateur du VIe s. semble sous-entendre que les églises ne relèvent pas du droit urbain ordinaire. Le texte du Code Justinien passera ainsi dans les Basiliques, et ce sont les «réponses canoniques» qui, plus tard, le nuanceront[52]. Quant à l'interdiction d'enterrer *intra urbem*, elle est répétée sous la forme absolue et sans nuance de la loi de Dioclétien et Maximien[53], alors que la novelle 59, de 537, nous avertit que l'usage à Constantinople existe déjà, au moins depuis Anastase,

[48] *CTh*, IX.17.5, du 2 février 363: *Imp. Julianus A. ad populum... Secundum illud est, quod efferri cognovimus cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam et per maximam insistentium densitatem; quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus. Qui enim dies est bene suspicatus a funere, aut quomodo ad deos et templa venietur? Ideoque quoniam et dolor in exsequiis secretum amat et diem functis nihil interest utrum per noctes an per dies efferantur, liberari convenit populi totius aspectus, ut dolor esse in funeribus, non pompa exsequiarum nec ostentatio videatur.* A ce texte de loi enregistré par la chancellerie en latin correspond une longue page de rhétorique en grec, l'ép. 136 (*L'Empereur Julien, Lettres*, éd. J. Bidez [Paris, 1934], 129–31, 197–200).

[49] Grégoire de Nazianze citait déjà les enterrements parmi les causes d'encombrement de la capitale (*Oratio* XXVI.1, PG, 35, col. 1228).

[50] *CTh*, IX.17.6, du 30 juillet 381: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA Pancratio PU. Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcofagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant, et relinquant incolarum domicilio sanctitatem... Ac ne alicujus fallax et arguta sollertia ab hujus se praecepti intentione subducat atque apostolorum vel martyrum sedem humandis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ita ut a reliquo civitatis, noverint se atque intellegant esse submotos.*

[51] *CJ*, I.22: *Nemo apostolorum vel martyrum sedem humandis corporibus existimet esse concessam.*

[52] *Basiliques*, V.1.2: Μηδεὶς ἐν ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ θαπτέτω νεκρόν; Réponse canonique de Théodore Balsamon, 41, Rhalles-Potles, *Syntagma*, IV, 479 (distinction entre les églises à reliques et les églises sans reliques); Réponse de Jean de Kitros à Constantin de Dyrrhachium, *ibid.*, V, 403–5 (les orthodoxes pourront être enterrés dans les églises latines et réciproquement: le choix du lieu d'inhumation n'a pas grande importance: laissez les morts enterrer les morts).

[53] *CJ*, III.44.12, voir plus haut note 44.

d'enterrer εἴσω τῶν νέων τειχῶν τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως[54]. Cette contradiction, entre un principe et une réglementation, exprimée dans deux langages législatifs désormais différents, celui des Codes qui conservent l'héritage et celui des Novelles qui l'accommode à la réalité[55], nous la retrouvons par la suite, dans le panorama législatif perturbé que présente la période post-justinienne. L'*Ecloga* des Isauriens, promulguée par Léon en 726 (ou 740) et qui se veut réformatrice plutôt que traditionaliste, ne soulève pas le problème[56], silence qui peut être interprété comme une reconnaissance de l'usage, sinon comme une abrogation de l'interdit. Et si les lois d'Hadrien et de Dioclétien-Maximien réapparaissent aux Xe–XIe s. dans l'*Epitome legum* (de 920), qui se présente comme un manuel pratique de droit mais puise directement aux sources du VIe s., et de là dans l'*Ecloga ad Prochiron mutata*[57], elles sont absentes des Basiliques: la raison en est que Léon VI les a abrogées par sa novelle 53 qui, dans un langage moralisateur de pure rhétorique, constate que depuis longtemps la coutume chrétienne a aboli la loi[58]. Les arguments se veulent de bon sens, de cœur et de religion: c'est une honte pour la nature humaine que la loi interdise les enterrements *intra urbem*; elle favorise ainsi les riches, qui seuls peuvent faire face aux frais d'un long transport des corps *extra muros*; elle ne tient pas compte de la douleur des parents qui souhaiteront, sans trop avoir à marcher, visiter les tombes de leurs proches; enfin elle est inconséquente, et pour le montrer Léon VI suppose absurdement que les pauvres, faute de pouvoir payer l'ἐκφορά, laisseront les cadavres de leurs parents pourrir en ville sans sépulture, ce que la loi par ailleurs interdit en faisant de l'inhumation un devoir.

Il ne faut pas chercher dans cette novelle un changement dans les principes du droit en matière de sépulture, mais le constat d'une évolution bien antérieure. Le retard est devenu si évident, de la loi sur l'usage, qu'il faut passer d'une tolérance de fait à une autorisation explicite.

Depuis quand? et avec quelle diversité régionale? Ce serait à l'archéologie de le dire. Pour autant qu'elle le fait, elle conduit à distinguer plusieurs modèles d'évolution. Certaines cités, les plus nombreuses encore au VIe s.,

[54] Justinien, *Nov* 59.5 (bilingue, de 537); cette novelle se réfère à une loi d'Anastase (*CJ*, I.2.18).

[55] Même s'il n'y a pas de différence juridique entre les lois des Codes et les Novelles, la codification de Justinien marque historiquement une coupure entre un héritage législatif qui sera une référence écrite à peu près immuable, et les νεαραὶ διατάξεις postérieures à la codification, qui correspondent beaucoup plus à la vocation des empereurs «lois vivantes» de corriger et d'adapter la loi écrite à l'évolution des mœurs; on en voit ici un clair exemple. Sur le problème de la transmission du droit romain à Byzance, cf. L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts* (Vienne, 1953), notamment 652; sur la refonte des textes eux-mêmes lors du travail de condification, E. Volterra, «Il problema del testo delle costituzioni imperiali», *Atti del II Congresso intern. della Società Italiana di Storia del Diritto* (Florence, 1971), 821–1097.

[56] Dans l'*Ecloga* des Isauriens une seule loi concerne les sépultures, XVII.14: A celui qui dévalisera les cadavres dans leurs tombes, on coupera les mains.

[57] *Epitome legum*, XL.39 = *Ecloga ad Prochiron mutata*, XXXVII.17: Ἐάν τις ἐν πόλει θάψῃ, δίδωσι τῷ φίσκῳ νομίσματα μ', καὶ ὁ ἀνασχόμενος ἄρχων μ', καὶ ὁ τόπος φισκοῦται καὶ τὸ λείψανον μεταφέρεται, κἂν ἡ συνήθεια τῆς πόλεως ἔχει θάπτειν ἐν αὐτῇ· τοὺς γὰρ γενικοὺς νόμους ἰσχύειν δεῖ πανταχοῦ; *Epitome legum*, XL.43 = *Ecloga ad Prochiron mutata*, XXXVII.20: καὶ ἔσω πόλεως οὐδεὶς δύναται θάψαι νεκρόν.

[58] *Les novelles de Léon VI le Sage*, éd. P. Noailles et A. Dain (Paris, 1944), 203–5.

réutilisent les cimetières antiques hors-les-murs, au besoin en les regroupant autour de *martyria* ou basiliques funéraires: tel est le cas, par exemple, à Sidè, Korykos, Antioche, Tyr, Béroia, et même à Justiniana prima[59]. Il y a d'apparentes ou de réelles exceptions: à Démétrias en Thessalie, à cause de la configuration du terrain; dans l'Afrique pré-justinienne, peut-être, où l'interdiction ne paraît pas respectée[60]. Mais, dans l'ensemble, les cités provinciales prolongent la tradition antique.

A Constantinople, inversement, dans la ville où révolution urbaine et révolution chrétienne sont concomitantes, exception mais aussi modèle, les données mêmes de l'urbanisation ont été bouleversées par l'essor démographique (la population est décuplée en un peu plus d'un siècle)[61] et par le développement de la superficie urbaine (qui passe d'environ 200 hectares à 700 en 330 et à plus de 1.400 en 412). Aussi la pénétration des morts «en ville» est-elle tout simplement ici une conséquence d'une première extension de la nouvelle capitale constantinienne sur les nécropoles de l'antique Byzance sévérienne, puis d'un deuxième débordement de la ville de Théodose II sur la zone *extra urbem* et donc cimétériale du IVe s.[62]. Quelques trouvailles archéologiques occasionnelles faites par E. Mamboury en 1947–1948 et par N. Fıratlı plus récemment sont révélatrices[63]: Constantin a fait remblayer, afin d'étendre la cité vers l'Est, les tombes antiques qui couvraient les pentes des collines au delà de la porte de Thrace et le long de la Via Egnatia (ou Thracia), c'est-à-dire à l'emplacement de ce qui allait devenir le Forum Constantini et le Forum Tauri. Les ingénieurs qui tracèrent les nouveaux grands axes, firent disparaître les nécropoles en organisant terrasses et murs de soutènement et en détruisant les monuments funéraires qui dépassaient. Nous en sommes là lorsque Théodose Ier en 381 prévoit le transfert *extra urbem* des sépultures *supra terram* et fait donc implicitement exception pour les sépultures qui n'apparaissent plus en surface[64]. Dans sa nouvelle extension, la ville n'est déjà plus sûre de son sous-sol, et toutes sortes d'histoires merveilleuses

[59] On se reportera aux exemples analysés par Claude, *Die byzantinische Stadt*, 97–99.

[60] Pour l'Afrique, où l'on a parlé d'une influence donatiste (G. Kretschmar), voir P.-A. Février, «Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord: les exemples comparés de Djémila et de Sétif», *CahArch*, 14 (1964), 1–47; du même, «Permanence et héritages de l'antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le Haut Moyen Age», *Settimane di studio* ..., 21 (Spolète, 1974), notamment 126–28 (exemple de Sabratha et de Sétif, où des tombes trouvent place au IVe s. hors du pomerium, mais dans un quartier gagné par l'urbanisation).

[61] En comptant que, de 20 ou 30.000 habitants avant Constantin, la ville passe à environ 3.000 habitants dès la fin du Ve s.

[62] Etant entendu que cette deuxième étape est précédée par une urbanisation des *proasteia*.

[63] E. Mamboury, «Contribution à la topographie générale de Constantinople», *Actes du VIe Congrès intern. des Etudes byzantines* (Paris, 1951), II, 244–46, et *Byzantion*, 11 (1936), 252; Z. Taşlıklıoğlu, *Belleten*, 86 (1958), 241 sq.; N. Fıratlı, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine* (en collaboration avec L. Robert) (Paris, 1964), 8–10; *idem*, «Deux nouveaux reliefs funéraires d'Istanbul et les reliefs similaires», *CahArch*, 11 (1960), 86 sq.; *idem*, «Bizans Çağına ait Üç Mezarlık Buluntusu», *Istanbul Arkeol. Müzeleri Yilliği*, 10 (1962), 37–41, 116–20; *idem*, «Notes sur quelques hypogées paléochrétiens de Constantinople», *Tortulae* (= *RQ*, suppl. Heft 30) (Freiburg, 1966), 131–39. Les principales trouvailles ont été faites lors de la réfection de l'Université (entre Süleymaniye et le corps principal de l'Université) jusqu'en 1952, puis lors de travaux dans les quartiers de Taşkasap et Çapa (correspondant à la VIIe colline) en 1964.

[64] *CTh*, IX.17.6, cité note 50.

sont relatées dans les *Patria* sur la découverte, lors d'excavations, d'os de géants ou de tombes à sortilèges au cœur même de la vieille cité constantinienne[65].

On doit admettre que les nouveaux cimetières de la ville, entre 330 et 412, sont installés hors-les-murs à proximité des portes; mais ils sont à nouveau inclus dans le périmètre urbain défini par les remparts théodosiens, comme le sont quelques monastères de banlieue qui deviennent alors sans le vouloir monastères urbains[66], et cette fois ils ne paraissent pas avoir été détruits ni recouverts, mais être restés en usage. La découverte d'hypogées, de fragments d'édifices ou d'inscriptions funéraires dessinent une zone d'inhumation entre les anciens et les nouveaux remparts, qui n'a du reste plus tout à fait l'unité et la disposition axiale d'une nécropole antique, avec une particulière densité sur la septième colline. Sans doute peut-on hésiter sur la date de certains reliefs funéraires[67], mais non pas sur celle d'inscriptions qui prouvent que bien après Théodose II des sépultures continuaient de trouver place dans les régions de Constantinople nouvellement urbanisées[68]. Une loi d'Anastase, reprise et précisée par la novelle 59 de Justinien sur la gratuité des inhumations à Constantinople, apporte une confirmation; sont désignés comme lieux habituels de sépulture: l'extérieur de la ville (ἔξω τῶν νέων τειχῶν), les Blachernes, Sykai/Galata (τὸ πέραμα Ἰουστινιανῶν ἤτοι Συκῶν) et la zone urbaine μέχρι τῶν νέων τειχῶν ou εἴσω τῶν νέων τειχῶν, c'est-à-dire la partie de la capitale comprise entre l'enceinte constantinienne et l'enceinte théodosienne[69]; c'est là que l'impératrice Irène transfère le cimetière des pauvres, jusqu'alors implanté à Sykai[70]; c'est là qu'il faut localiser les ἐνάστεια μνήματα que Théophane oppose aux προάστεια μνήματα[71], et le cimetière où Psellos, au XIe s., en rentrant à Constantinople, voit sa famille pleurant sur la tombe de sa sœur[72]. Un périmètre demeure interdit aux morts, celui de la vieille cité constantinienne, encore circonscrit par les «vieux murs», toujours visibles et qui marquent une étape dans les processions[73]: il est encore sacrilège, sauf en cas d'épidémie, d'y enterrer les morts; Théophane le suggère à propos de la peste bubonique de 746, au cours de laquelle la mortalité est si forte qu'on en est réduit à

[65] Παραστάσεις, 5d, 25 = ps.-Kodinos, 90–91, *Scriptores originum*, éd. Preger, 22, 34, 198–99.

[66] Tel celui de Dalmatios, cf. *ActaSS*, Mai, vol. VII, p. 256.

[67] Les reliefs funéraires chrétiens trouvés à Taşkasap et maintenant au Musée d'Istanbul (une *traditio legis* et une *majestas domini*) étaient datés par N. Fıratlı du Ve ou du début du VIe s. (voir ci-dessus note 63); A. Grabar propose une datation plus haute (vers 400) dans *Sculptures byzantines de Constantinople, IVe–Xe s.* (Paris, 1963), 37–39; mais parmi les arguments invoqués, il en est un qui ne nous paraît pas convaincant: l'impossibilité de trouver une tombe à cet endroit, c'est-à-dire *intra muros*, après 412.

[68] Cf. A. M. Schneider, «Gotengrabsteine aus Konstantinopel», *Germania, Anzeiger der Römisch-germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts*, 21 (1937), 175–77. Il s'agit de tombes du VIe s.

[69] *CJ*, I.2.18; Justinien, *Nov* 59.5.

[70] Ps.-Kodinos, II.87 et 177, *Scriptores originum*, éd. Preger, 246, 270: Τὸν δὲ ἅγιον Λουκᾶν, ἐν ᾧ οἱ τεθνεῶτες θάπτονται ... ἔκτισεν Εἰρήνη ἡ Ἀθηναία ὅπως δωρεὰν θάπτωνται οἱ πένητες. Sur τὰ Ἱερίου, cf. J. Pargoire, *IRAIK*, 4 (1899), 45–56.

[71] Théophane, éd. C. de Boor, I (Leipzig, 1883), 423.

[72] K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, V (Venice–Paris, 1876), 29: Ἔτυχον μὲν οὖν ἤδη τὸ τεῖχος εἰσεληλυθώς, καὶ κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος γενόμενος ἔνθα τὸ σῶμα τῆς ἀδελφῆς τέθαπτο ...

[73] Ou des cortèges triomphaux: la Voie triomphale franchissait la muraille constantinienne à l'Exakionion, cf. Janin, *Constantinople byzantine*, 2e éd. (Paris, 1964), 28.

enterrer ἔνδον τῶν παλαιῶν τειχῶν, dans les jardins et espaces publics[74]. Sans doute la novelle de Léon VI n'énonce-t-elle aucune restriction en autorisant l'inhumation *intra urbem*, mais c'est peut-être plus affaire de sensibilité et d'usage que de loi; sans doute aussi des tombes ont-elles fini par pénétrer à l'intérieur des «anciens murs», mais grâce au cheval de Troie que sont les églises funéraires, et non pas sous la forme institutionnelle des cimetières. Même à Constantinople il reste une cité dans la ville; la répartition des sépultures colore différemment un espace plus sacré qu'ont défini les rites de la *limitatio*, de la *consecratio* et de la *dedicatio*, et un espace profane qui est celui de l'accroissement démographique, celui d'une ville qui a triplé sans avoir eu de second fondateur.

En dehors de Constantinople, en dehors de Rome que les nécessités du siège de 408 transforme en «tombeau» de ses propres habitants[75], il faut analyser le cas des agglomérations que les invasions slave, perse ou arabe ont détruites ou dépeuplées, qui ont perdu leur caractère de cité pour renaître villes médiévales aux Xe–XIe s. C'est encore l'évolution démographique, mais jouant en sens inverse, qui perturbe ici l'urbanisme classique et implante des cimetières dans les villes. Les fouilles médiévales de Corinthe ont révélé l'existence de sept concentrations importantes de tombes en plein centre de l'antique cité. Trois d'entre elles remontent aux VIIe–VIIIe s., c'est-à-dire à une époque où le site est quasi abandonné et a en tout cas perdu son aspect urbain, mais ils y restent lorsque la ville se ranime; quatre nouveaux sont implantés à proximité et associés à des églises ou couvents entre le IXe s. et le temps des Croisades qui marque un nouveau tournant[76]. De la même façon, un changement complet s'opère dans la distribution de l'espace urbain à Athènes après les invasions slaves des années 580: un cimetière est créé sur le site de l'ancienne Agora, en liaison avec différents lieux de culte, et des tombes byzantines du Xe s. ont été trouvées notamment à proximité de l'Odéon[77]. A Sardes encore, où le dispositif des nécropoles antiques paraît s'être à peu près conservé jusqu'en 616, la destruction de la cité par les Perses est suivie d'une modeste renaissance d'agglomérations éparses ayant leur «self-sufficiency» et regroupant aussi bien les morts que les vivants dans un entassement de tombes et de maisons[78]. Deux éléments se retrouvent à peu près régulièrement pour faire de la ville byzantine une cité qui absorbe ses morts: une perturbation démographique entraînant une variation ou un abandon des remparts et effaçant plus ou moins leur caractère sacré de limite, et une nouvelle répartition de l'espace urbain en quartiers.

Ce sont des tombes qui entrent dans la ville, non l'institution cimétériale elle-même, laquelle tend à disparaître par une sorte de compensation. Le

[74] ... οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς ἔνδον τῶν παλαιῶν τειχῶν κήπους εἰς τὴν τοιαύτην προχωρῆσαι τῶν ἀνθρωπίνων σωμάτων ταφὴν ..., Théophane, *loc. cit.*

[75] Zosime, V.39.3: ... τάφος ἦν ἡ πόλις τῶν τεθνεώτων ...

[76] Scranton, *Corinth*, XVI, 29–31 et *passim*.

[77] A. Frantz, *The Middle Ages in the Athenian Agora*, Excavations of the Athenian Agora, Picture Books, 7 (Princeton, N. J., 1961); et les travaux cités plus haut, note 39.

[78] Cf. Foss, *Byzantine and Turkish Sardis* (v. note 2), 39–40, 46–48, 70, 73–75.

monde des morts perd de son unité et de sa cohérence aussi bien dans le domaine de l'eschatologie que dans celui des pratiques funéraires: les deux plans se complètent et s'expliquent sans qu'on puisse établir entre eux d'autres liens qu'un large synchronisme. L'hagiographie oppose progressivement à l'idée d'une condition commune dans la mort et à l'attente d'une résurrection collective, encore si fortement exprimées au VIe s., celle d'une rémunération individuelle et d'une place dévolue à chacun après sa mort en fonction de sa vie[79]; et à cette hiérarchisation des récompenses et des peines *post mortem* correspond une diversification des modes et des lieux de sépulture selon la sainteté, le rang, la fortune et même le type de mort. Les condamnés ou suicidés (βιοθάνατοι) sont enterrés à part [80], sans doute parce qu'à Byzance comme ailleurs on craint leur vengeance; les étrangers et les pauvres ont droit à des ξενοτάφια[81]; l'argent permet inversement aux plus riches de fonder un monastère pour y avoir leur tombe et celles de leur famille, ou d'acheter un lieu de sépulture dans un monastère existant[82]; nous retrouvons ici le rôle du patrimoine: c'est à l'occasion ou en prévision de la mort qu'il tend à se figer en fondations. Les églises n'ont pas eu seulement pour rôle de faire entrer subrepticement—comme disait Dyggve[83]—la nécropole dans la cité, mais de faire éclater le monde de la mort et de différencier les morts. Le culte des reliques et la liturgie eucharistique ont cet effet par la dialectique qu'ils instaurent entre une «vraie vie» et une «vraie mort», rompant avec le dualisme antique; et surtout l'église, même garnie de tombes, n'est jamais cimetière: l'usage semble s'être fixé dans un assez subtil équilibre entre l'interdiction pure et simple d'enterrer là où sont conservées des reliques et la vieille attirance qui groupait les sépultures *ad sanctos*; des saints véritables aux pieux évêques, clercs ou moines, qui «morts ne sont pas morts»[84], aux empereurs et hauts dignitaires, et jusqu'aux pécheurs dont un miracle expulsera le corps, comme une charogne, du sanctuaire où

[79] Voir, par exemple, la *Vie d'André Salos* (PG, 111, col. 664–77 et 772–73 notamment) ou la *Vie de Basile le Jeune* (éd. S. G. Vilinskij [Odessa, 1911]). Aboutissement iconographique: la mort du juste, distinguée de celle du pécheur; cf. Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, éd. A. Papadopoulos-Kerameus (Saint-Petersbourg, 1909), 212–13.

[80] Ils sont enterrés à τὰ Πελαγίου, cf. Théophane, éd. de Boor, I, 420, 437, 442; Janin, *Constantinople byzantine*, 2e éd., 405; *idem*, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Première Partie, Tome III. *Les églises et les monastères* (Paris, 1953), 409. On ne fait pour les βιοθάνατοι aucun service funèbre (Cassien, PL, 49, col. 529); il faut pour les enterrer une permission spéciale (*Basiliques*, 60.53.3); ce traitement particulier repose sans doute sur la croyance, contre laquelle lutte Jean Chrysostome, que ceux qui sont morts de mort violente deviennent sur terre des démons (PG, 48, col. 963). Nous sommes très près de ce que Frazer appelait «la peur des morts», et de la distinction habituelle dans les sociétés «primitives» entre mort naturelle et mort violente.

[81] Ps.-Kodinos, 85, *Scriptores originum*, éd. Preger, 246; Théophane, éd. de Boor, I, 106; pour Antioche, Jean Moschos, *Pratum spirituale*, 88, PG, 87, col. 2945; pour Emèse, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, éd. L. Rydén (Stockholm, 1963), 168. Il s'agit tantôt de caveaux spéciaux, tantôt, comme à Constantinople, de véritables fosses communes.

[82] Parmi une longue liste d'exemples, qui pourrait commencer avec Rufin et son *apostoleion* des Rufinianae (395), citons les monastères τῶν Γαστρίων, τῆς Εὐφροσύνης, de Constantin Lips, de Saint-Mamas après sa reconstruction par Georges de Cappadoce, du Chartophylax, du Christ Philanthrope (Janin, *Eglises et monastères*, *s.v.*). Michel Attaleiate, quant à lui, a acheté une tombe familiale dans le monastère de Saint Georges ἐν τῷ Κυπαρισσίῳ.

[83] E. Dyggve, «The origin of the Urban Churchyard», *ClMed*, 13 (1952), 147–58.

[84] *La Vie et les Miracles de sainte Thècle*, éd. Dagron, Mir. 30; l'expression est employée à propos de deux évêques enterrés exceptionnellement dans le collatéral Sud de l'église Sainte-Thècle près de Séleucie.

ils sont indûment enterrés[85], une hiérarchie se dessine, qui tend à faire dépendre l'emplacement des tombes de critères de dignité et de moralité[86], et à ordonner les morts eux-mêmes entre les deux absolus de la mort et de la vie.

Chaque sépulture devient, à ce compte, un cas particulier, et la dispersion prévaut. Mais il y a aussi le phénomène collectif, bien connu des archéologues, des cimetières spontanés, et souvent provisoires, qui s'installent sur le site d'églises, de monastères ou de monuments publics abandonnés, à la recherche d'un peu de sacré et surtout d'une terre dont le statut interdise l'aliénation: la basilique B de Philippes écroulée, le monastère Saint-Mènas lorsque Syméon le Nouveau Théologien vient le restaurer[87], plus tard le Grand Palais[88]. Il s'ensuit une grande spontanéité du fait cémétérial; les lieux d'inhumation se trouvent de plus en plus liés au tissu urbain, marquant ses points forts, se coulant dans ses vides, se fractionnant selon les fondations et les quartiers, se déplaçant selon les époques.

Cette nouvelle répartition des vivants et des morts dans l'espace urbain est assurément à inclure dans une définition de la ville byzantine; des perturbations démographiques suffisent sans doute à l'expliquer, le christianisme lui donne forme et justification.

L'ÉVÊQUE ET LE CLERGÉ DANS LA CITÉ ET DANS LA VILLE

L'évolution institutionnelle et sociale qui fait de la cité paléochrétienne une ville byzantine ne peut, bien sûr, s'interpréter à partir des seules sources ecclésiastiques ou à propos des seuls problèmes où l'Eglise se trouve impliquée. Mais ces sources et ces problèmes indiquent, comme par un fléchage, une direction constante: le progressif dépérissement d'une législation qui visait (et réussissait plus ou moins) à contrôler les phénomènes sociaux et économiques, et l'apparition sous le couvert de l'Eglise, du cadre institutionnel qu'elle propose, des privilèges qu'elle obtient, d'une société urbaine que partagent et régissent ses propres intérêts.

On a beaucoup écrit sur le rôle de l'évêque et de l'institution épiscopale dans la cité[89], évoqué l'image de ces grands pasteurs évergètes, constructeurs et administrateurs prenant en charge—tels Basile à Césarée ou Théodoret à Cyr—le monde des pauvres, des veuves, des malades, s'occupant d'édilité et comblant progressivement un grand vide institutionnel[90]. Et il est bien vrai que l'existence d'un siège épiscopal est devenue, au moins à partir de Chalcé-

[85] Cf. les histoires exemplaires rapportées par Grégoire le Grand, *Dialogus* IV.51–54, PL, 77, col. 412–16.

[86] Voir le texte tardif de Syméon de Thessalonique (mort en 1429), *De fine et exitu nostro e vita et de sacro ordine sepulturae*, PG, 155, 676–80; voir également l'ordre hiérarchique prévu pour l'inhumation des moniales de la Κεχαριτωμένη, Miklosich–Müller, *Acta et diplomata*, V, 372–73.

[87] Nicétas Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 34, éd. I. Hausherr (Rome [1928]), 47.

[88] *The Great Palace of the Byzantine Emperors*, First Report (Oxford, 1947), 27–28.

[89] Cf. notamment E. Kirsten, «Die byzantinische Stadt», *Berichte zum XI. intern. Byzantinisten-Kongress* (Münich, 1958), *passim*; Claude, *Die byzantinische Stadt*, 107 sq.

[90] Théodoret, *Ep.* 81; voir aussi Zacharias de Mitylène, *Chron.*, VII.6 (fondation de Dara/Anastasiopolis), et des documents épigraphiques tels que *MAMA*, III, 566–67 (nº 106a), et *AnalBoll*, 30 (1911), 316.

doine, le signe distinctif de la cité; que l'évêque est devenu, par fonction, le chef d'une assemblée de clercs et de notables qui remplace la curie dans la désignation du *curator*/πατὴρ πόλεως, du *defensor*/ἔκδικος et des autres διοικηταί[91]. Telle est la solution d'Anastase, puis de Justinien pour redonner vigueur à l'institution poliade, par référence à un modèle politique traditionnel qui équilibre représentation municipale et pouvoir impérial délégué à des fonctionnaires locaux. Mais il est clair que l'évêque, en se substituant aux magistrats municipaux, joue un peu le même rôle subversif que l'église en se substituant au temple dans le schéma de l'urbanisme antique.

La législation du VIe s. aboutit à une véritable élimination du pouvoir provincial au profit d'une sorte de pouvoir urbain qui ne reconnaît plus que l'empereur: évêques, clercs et πρωτεύοντες sont officiellement habilités à adresser des demandes ou des ambassades dans la capitale, notamment pour se plaindre des *provinciarum judices* et dénoncer leurs exactions[92]; la juridiction épiscopale s'élargit à mesure que la partialité du gouverneur est tenue pour habituelle. Le résultat est cette étonnante novelle de Justin II, qui décide, en 569, que les *praesides* des provinces seront choisis et présentés à la désignation impériale par l'évêque du lieu et l'élite des κτήτορες καὶ οἰκήτορες, ἵνα...μὴ ξένοι τινὲς ἐπεισπηδῶντες ταῖς ἐπαρχίαις ἀδικοῖεν αὐτάς. L'empereur est encore nécessaire pour conférer τὰ σύμβολα τῆς ἀρχῆς, mais c'est à l'aristocratie locale qu'il reconnaît le droit de gérer ses propres affaires; tout pouvoir qui n'est pas issu de la ville est réputé «étranger». Même si la loi n'est guère efficace, même si elle ne vise qu'à supprimer l'abus des *suffragia* et ne fait qu'étendre à l'Empire entier le système mis au point par Justinien pour l'Italie reconquise, ses dispositions enregistrent un nouveau partage des compétences politiques[93].

Se produit donc dès le VIe s., sous le couvert de l'institution épiscopale, un décollement entre les structures étatiques, réduites à leur aspect militaire et fiscal, et une société urbaine plus librement organisée qui va faire prévaloir ses choix. Sort de cette évolution une régionalisation qui ne fait que reconnaître l'éloignement de Constantinople et la suprématie de quelques grands centres urbains sur des cités en décadence, la dissidence des capitales orientales qui décident, à l'initiative de leur évêque, de négocier avec les conquérants de l'Islam pour poursuivre leur destin de ville[94], et l'Empire des thèmes. Dans un texte comme la *Chronique* de Josué le Stylite (vers 510–515) le gouverneur d'Osrhoène existe encore entre l'évêque et l'armée, entre l'empereur et la ville, et quand il est dit aux troupes de Qawadh, «Vous savez par expérience que cette ville n'est ni à vous ni à Anastase, mais au Christ qui l'a bénie», ce n'est pas encore pour justifier, mais pour conjurer une dissidence[95]; mais bientôt

[91] *CJ*, 1.4.19; *MAMA*, III, 122–9 (nº 197); Justinien, *Nov* 15 de 535 et 128 de 545. Cf. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford, 1964), 758–59.

[92] Justinien, *Nov* 86 de 536 et 134.3 de 556; voir aussi *MAMA*, III, 122–29.

[93] *Nov* 149; cf. Claude, *Die byzantinische Stadt*, 119–20; Jones, *The Later Roman Empire*, 306 et 395.

[94] Théophane, éd. de Boor, 338–39 (Kyros d'Alexandrie); Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. J.-B. Chabot, II (Paris, 1901), 425 (Kyros d'Alexandrie, Sophronios de Jérusalem).

[95] *The Chronicle of Joshua the Stylite*, chap. 39, 40, 42, 61, 78, éd. et trad. W. Wright (Cambridge, 1882), 29–31, 52–53, 63. Les ambassades à Constantinople sont aussi bien le fait de Mar Pierre que du gouverneur.

l'homme de Dieu se trouve seul devant l'homme de guerre (Pierre, frère de Maurice, devant l'évêque d'Asémos)[96], le représentant de Constantinople devant le clergé organisé d'une cité qui n'est plus que sa résidence et où il est étranger; la société de régions plus autonomes comme l'exarchat de Ravenne ne connaît plus guère qu'un clivage: l'appartenance à l'Eglise ou à l'armée[97]. La ville demeure siège épiscopal, ou métropole, mais son statut politique est mis entre parenthèses, au moins jusqu'à ce que l'Etat byzantin entreprenne une sorte de reconquête politique de ses villes, au XIe s., avec l'éclatement des thèmes et la nouvelle importance du *kritès* et de l'*archonte*[98].

Il faudrait ajouter que la géographie ecclésiastique, malgré le fameux principe d' «accommodement», n'est jamais tout à fait celle de l'Empire: le découpage en patriarcat délimite dès 451 ce qui restera de l'Empire byzantin après le VIIe s. et ce que conquêtes ou invasions en détacheront; inversement, la hiérarchie ecclésiastique du temps des Comnènes cherche à maintenir la fiction d'une unité par-delà les fluctuations territoriales[99]. Ces écarts intéressent au premier chef l'histoire des villes.

Si l'évêque appartient institutionnellement à l'Eglise, il se rattache socialement—le plus souvent—à l'aristocratie locale. Son rôle à la tête du clergé, des κτήτορες, οἰκήτορες ou πρωτεύοντες pour régler l'administration de la ville, le désigne comme le chef d'un groupement d'intérêt, d'une classe de δυνατοί, et non pas du tout comme le président d'une assemblée de type curial, c'est-à-dire d'une classe imposable. Plus généralement, les adhérences sociales des hautes et basses couches du clergé sont renforcées en Orient par un certain nombre de traits spécifiques: le mariage des clercs, au moins jusqu'à leur entrée dans les ordres majeurs, la latitude, si bien attestée par l'épigraphie et les papyrus, qu'ont les moines aussi bien que les clercs d'exercer un métier (potiers, médecins, bateliers...), et surtout par le caractère extrêmement mouvant du monachisme. D'une certaine façon, si l'évêque est le représentant idéal des possédants, les moines constituent la population urbaine type dans les villes où ils s'installent: ils sont un élément démographiquement instable, généralement étranger, généralement fondu dans le tissu urbain ou les faubourgs des villes, comme le sont les *martyria* ou les *fondations* qu'ils animent[100]. Aussi

[96] Théophylacte Simocatta, VII.2–3, éd. C. de Boor (Leipzig, 1887), 249–50.

[97] Cf. A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VIIe s. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentapole d'Italie* (Rome, 1969), 179.

[98] Hélène Glykatzi-Ahrweiler, «L'administration de l'Empire byzantin aux IXe–Xe s.», *BCH*, 84 (1960), 70–78.

[99] A la fin du XIe et au XIIe s. beaucoup des évêques dont les noms figurent dans les listes de présence des réunions synodales ont dû abandonner leur siège; le problème est posé de savoir s'il faut ou non revenir sur l'interdiction d'élire un évêque et de l'ordonner à Constantinople même, cf. N. Oikonomidès, «Un décret synodal inédit du patriarche Jean VIII Xiphilin concernant l'élection et l'ordination des évêques», *REB*, 18 (1960), 55–78. Il y a donc soit des évêques *in partibus*, soit une intervention religieuse effective du patriarcat de Constantinople et de l'empereur dans les territoires soumis aux Turcs: Euthyme Malakès, dans le discours qu'il adresse à Manuel Comnène à l'occasion de la venue de Kilidj Arslan à Constantinople en 1161, déclare que Byzance continue de nommer les évêques dans tout ce qui fut l'Empire, cf. A. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae* (Saint-Petersbourg, 1913), n° 6, p. 162–86.

[100] Voir ce que nous apprennent à ce sujet les canons 4, 8, 18, 23, 24 du concile de Chalcédoine.

bien au temps des grandes hérésies que du schisme arsénite et de l'opposition à Michel VIII, la mobilisation du *tagma* monastique est au plus près de ce que nous appellerions une agitation urbaine.

Quant à la fortune de l'Eglise, qui se développe à l'abri d'une législation d'exception et d'exonérations fiscales, elle est par essence cumulative, puisque le transfert du patrimoine laïc vers le statut de bien ecclésiastique est en principe sans retour. L'Etat s'en trouve privé, d'une façon qui devient dramatique au XIIe s., de ses ressources normales et des ses bases d'imposition. Ceci est bien connu; mais il faut voir que cette fortune n'est que partiellement thésaurisée: elle se redéploie en une véritable économie parallèle. On peut du reste de moins en moins parler de la «fortune de l'Eglise», mais plutôt de la fortune des institutions pieuses, et bientôt du statut ecclésiastique ou monastique de certains biens: car l'Eglise cesse très tôt d'être une unité économique. A Constantinople, dès le Ve s., une mesure décentralisatrice prise à l'initiative de l'économe Markianos laisse à chaque église la libre disposition des offrandes qu'elle reçoit et qui devaient être précédemment regroupées à la Grande Eglise et redistribuées[101]; dans le même temps les fondations culturelles dont nous avons parlé sont dotées, et les économes sont déclarés nécessaires pour la bonne gestion de tous ces investissements[102]. Partout, sans doute, où testaments et donations se concrétisent en monastères et en églises, la même autonomie financière est de règle; et nous en arrivons ainsi au genre de fondations qu'illustre la *diataxis* d'Attaleiate: ecclésiastique, mais soustraite à toute juridiction ou droit de regard de l'Eglise; familiale, mais sans que les descendants aient droit d'en modifier le statut et les règles de gestion[103]. Dans ce système d'économie urbaine, le statut de bien ecclésiastique sert avant tout de protection à l'avoir familial.

Bien loin de supprimer les inégalités sociales, l'Eglise les retrouve en son sein, et par ses activités charitables elle consacre l'existence d'un monde des riches et d'un monde des pauvres, entre lesquels elle établit les transferts et compensations indispensables à un équilibre social minimum. Un exemple fera comprendre le sens de l'évolution. En 537, Justinien, en véritable empereur romain, confirmait la gratuité des inhumations à Constantinople pour tous les citoyens, que la loi cherchait à maintenir dans une relative égalité, et il renouvelait à la Grande Eglise l'attribution de revenus lui permettant de faire face à cette charge publique[104]. A la fin du IXe s., évoquant la même institution, Léon VI ne la comprend plus, ne sait plus à quoi servent ces mêmes revenus, qui sont devenus un privilège sans charges correspondantes, et constate seulement que Sainte-Sophie assure gratuitement l'enterrement des pauvres sur les donations des riches[105]. Nous sommes passés du langage de l'Etat à celui de l'Eglise, et d'un modèle de société poliade (égalité théorique des citoyens) à un modèle de société urbaine (compensation de l'excès de pauvreté par le surplus de richesses).

[101] Théodore le Lecteur, *Hist. eccl.*, 1.13, PG, 86, col. 172–73.

[102] Obligation énoncée dans le canon 26 du concile de Chalcédoine, et reprise dans le canon 11 du concile de Nicée II.

[103] Miklosich–Müller, *Acta et diplomata*, V, 320–21.

[104] Justinien, *Nov* 43 de 536.

[105] Léon VI, *Nov* 12.

L'institution ecclésiastique dessine donc bien, encore une fois, les limites extrêmes du phénomène urbain: une définition politique en marge de l'Empire, et ce que nous appellerions une économie de «libre entreprise».

Les saints de la cité et les reliques de la ville

Les métamorphoses du culte des saints me paraissent intimement liées aux mutations de la géographie urbaine, et c'est cette dernière interférence du christianisme et de l'histoire des villes que j'évoquerai très brièvement pour terminer.

L'hagiographie naît de l'existence des cités et se nourrit de leur diversité cultuelle. Saint Démetrius est le saint de Thessalonique; écrire ses Miracles est faire la chronique de la cité, dans la mesure où les miracles collectifs l'emportent sur les miracles individuels. Cette sainteté régionale a parfois un enracinement plus lointain: la permanence d'un lieu saint ou d'un pélerinage favorisant, comme au temple d'Isis à Ménouthis christianisé par les reliques de Cyr et Jean, une simple substitution de culte[106], la pratique cultuelle survivant au changement religieux. Il est, au total, naturel que le christianisme retrouve, par le culte des saints, les structures pluralistes de la société poliade, les ravive et les renforce. Mais l'hagiographie propose généralement un schéma plus complexe: elle décrit les saints comme autant de responsables locaux ou de fonctionnaires qui ont reçu délégation du Christ-empereur[107]; ainsi la pluralité des cités rentre dans l'unité de l'Empire. Elle peut aussi, par la géographie des miracles, les déplacements des saints, les pélerinages, le calendrier des panégyries, souligner l'existence de régions, de villes prépondérantes et de cités ou bourgs satellisés: la Séleucie de sainte Thècle et la Tarse de saint Paul sont ainsi désignées comme les pôles urbains de la Cilicie des montagnes et de celle des plaines; villes rivales et cultes rivaux[108]. Une carte apparaît, plus contrastée, des métropoles.

Mais il y a surtout la diffusion des cultes et des reliques, qui fait que le saint n'appartient plus vraiment à sa cité, que la cité devient ville ouverte pour toute sainteté. Transformé en relique ou en icône, le saint se démultiplie à l'infini, et la spécificité géographique de la sainteté s'estompe au profit d'une spécificité charismatique: saints à invoquer pour le repos des âmes, saints militaires, saints guérisseurs de telle ou telle maladie. Il s'agit là d'une étape importante, assez rarement notée, dans l'évolution de l'hagiographie, qui ne manquera pas de rappeler le passage d'une économie fermée aux spécialisations du grand commerce. Les villes byzantines, et par excellence Constantinople, pourront non seulement avoir des sanctuaires de n'importe quel saint (il y en a au moins six de Kosmas et Damianos)[109], mais n'importe quelle relique dans n'importe quelle église, par un phénomène de répétition où nous avons déjà vu une des caractéristiques de la civilisation urbaine. Et dans le

[106] Sophronios, *Laudes in SS. Cyrum et Ioannem*, 24–27, PG, 87, col. 3409–17.
[107] *La Vie et les Miracles de sainte Thècle*, éd. Dagron, Prologue des Miracles et Mir. 4.
[108] *Ibid.*, Vie 27, Mir. 4 et 29.
[109] Cf. Janin, *Eglises et monastères*, *s.v.* Elles ne sont pas toutes contemporaines.

même temps où la ville est devenue un espace banalisé et indifférencié, elle retrouve une topographie sacrée, celle de ses reliques, et un temps sacré, celui de la liturgie et des commémorations, qui trace dans le tissu urbain des itinéraires processionnels.

On s'en tiendra ici à l'exemple de la capitale, le seul pour lequel nous disposons d'une documentation suffisante. A toutes les époques d'expansion ou de récession, le drainage des reliques montre quels fils se tendent ou se rompent entre une géographie de la chrétienté et l'histoire de la capitale chrétienne. Fil tendu entre Constantinople et Jérusalem, quand un morceau, mais un morceau seulement, de la Croix est envoyé dans la capitale. Fil rompu, quand Héraclius y ramène le Bois tout entier, et que Constantinople devient ainsi la vraie Jérusalem et le principal centre de diffusion de cette inépuisable relique jusqu'au grand pillage de 1204[110]. Par ce seul cas, on voit comment la relique permet un transfert de légitimité historique d'un Empire oecuménique dans une ville close.

Il y a plus intéressant: la répartition et la redistribution des reliques dans l'espace urbain. Le cas le plus simple est celui des églises dédiées à un saint (Saint-Jean Baptiste, Sainte-Anne, Saint-Paul de Constantinople) et qui en reçoivent le corps[111]: sont mis en prolongement une histoire (la vie du saint) et un culte, par l'intermédiaire d'un lieu: lieu arbitraire ou surdéterminé par un miracle qui rend plus ferme l'ancrage topographique et fait passer sans à-coups d'une histoire à une géographie du sacré: les chevaux qui traînent le corps de saint Zôtikos s'arrêtent là où doit être construite son église[112]; les ouvriers qui creusent pour la construction de Sainte-Irène ἐν Συκαῖς trouvent les reliques des quarante soldats de Mélitène[113]. Mais l'espace urbain permet des répartitions plus significatives (par exemple, une véritable duplication des reliques dans les églises de la ville et dans les oratoires du Palais)[114], et des regroupements en de véritables séquences. Après que les quatre trompettes de Jéricho eurent été placées à Sainte-Sophie, on en retrouve une au Palais dans la chapelle Saint-Michel (qui évoque un culte funéraire), avec la corne de bélier d'Abraham et la croix de Constantin, et l'on dit que les anges viendront sonner la Résurrection avec cette trompe et cette corne[115]; se trouvent ainsi placés sur un même axe historique à Constantinople Peuple élu, Empire chrétien, Résurrection.

[110] A. Frolow, *La Relique de la Vraie Croix: Recherches sur le développement d'un culte* (Paris, 1961), 73–94.

[111] Qu'il s'agisse d'une église fondée pour recevoir des reliques, comme celle du Prodrome ἐν τῷ Ἑβδόμῳ (Sozomène, VII.21; *Scriptores originum*, éd. Preger, 260) et peut-être de Sainte-Anne ἐν τῷ Δευτέρῳ (*Scriptores originum*, 244), ou d'églises qui changent de nom à l'occasion de l'arrivée de reliques, comme Saint-Paul (Sozomène, VII.10).

[112] *Synaxarium CP*, 362; Antoine de Novgorod, *Le Livre du Pèlerin*, dans *Itinéraires russes en Orient*, trad. B. de Khitrowo (Genève, 1889), 108. Cette traduction sera bientôt avantageusement remplacée par celle de G. P. Majeska.

[113] Procope, *De aedif.*, I.7.

[114] Trompettes de Jéricho, cf. *Scriptores originum*, éd. Preger, 98; Antoine de Novgorod, trad. de Khitrowo, 98; pour les bois de la Croix, cf. Frolow, *La Relique*, 39–40, 77.

[115] *Scriptores originum*, éd. Preger, 98; Antoine de Novgorod, trad. de Khitrowo, 98.

Il y a enfin les trajets dans la ville, qui s'organisent en fonction du calendrier liturgique et qui relient en réseaux ces dépôts de reliques: procession, du 30 juillet au 14 août, des Bois de la Croix dans tous les quartiers de la ville pour en éloigner les dangers d'épidémie de la fin de l'été (les θανατικά de la civilisation urbaine)[116]; procession de la Vierge Hodègètria, selon les époques et avec des sens différents, de son couvent à tel point de la ville, du Palais aux Blachernes, ou du Palais au Pantocrator pour une veillée funèbre[117]. Déjà les récits des patriographes s'accrochaient à quelques statues magiques et à quelques lieux saints: les pélerins de l'âge suivant ne parlent plus que des sanctuaires et de leurs trésors, et ce faisant ils montrent comment cette histoire et cette géographie chrétiennes éclatées que sont les reliques, redistribuées dans l'espace urbain, y deviennent histoire et topographie de la ville. Constantinople n'est pas un *musée* du christianisme, mais le christianisme y est devenu le support d'une histoire et d'une culture urbaine.

Qu'est-ce donc qu'une «ville chrétienne»? Nous continuons de l'ignorer. A mesure que se précise le dessin d'une ville byzantine, les éléments proprement chrétiens tendent même à s'estomper et à se fondre en elle: le bâtiment cultuel ne se distingue plus toujours de l'ilôt d'habitation, les morts rejoignent les vivants, la fortune ecclésiastique touche au patrimoine, l'hagiographie se dissout en anecdotes. Mais les quatre points que nous avons examinés, et qui relèvent de domaines très différents, font apparaître une convergence: le christianisme y favorise le passage d'un type de civilisation à un autre, en l'occurrence d'une civilisation de la cité à une civilisation de la ville. L'implantation des édifices cultuels montre, au-delà de ce qu'on appelle une «décadence de l'urbanisme», comment ses habitants prennent possession d'une ville dont églises et monastères constituent les points forts sinon les points fixes. L'ensevelissement des morts dans la ville est le résultat d'une autre perturbation que la démographie impose et qu'une nouvelle anthropologie chrétienne justifie. L'Eglise comme institution, le clergé comme société, la fortune ecclésiastique comme rouage économique marquent la liberté du fait urbain en marge de l'Etat et de ses lois. Enfin, il est un temps où l'hagiographie devient culture urbaine. De quatre façons nous avons saisi un processus par lequel se décompose un ordre ancien et s'élabore un nouvel équilibre, caractéristique de la ville byzantine, entre le public et le privé, entre le sacré et le profane, entre l'Etat et la société des riches ou des pauvres, entre la pure durée, l'histoire et la commémoration.

Ajoutons seulement que cette transformation, qui est d'abord un fait démographique, intervient à des dates très différentes selon les villes: Constantinople acquiert ses structures urbaines presque définitives aux Ve–VIe s., de nombreuses cités après la crise des invasions, d'autres au XIe s., d'autres enfin jamais.

Collège de France, Paris

[116] Constantin Porphyrogénète, *De cerim.*, II.8, éd. Bonn, 538–41; *Synaxarium CP*, 856.
[117] Janin, *Eglises et monastères*, 208–14; Antoine de Novgorod, trad. de Khitrowo, 99.